

VALÓSÁGGÁ ÁLMODOTT MÍTOSZ

MASZADA – A MÚLT TERE ÉS AZ EMLÉKEZET JELENE

GÁBOR GYÖRGY

„A mítoszteremtő elme sohasem passzív
módon észlel, tevékenysége nem merül
ki a dolgok pusztá szemlélésében.
Minden megfigyelés az érzelem
és az akarat aktusaiból származik.”

(Ernst Cassirer)

A HELY

Meglepő módon még a tárgyilagos nyelvezetre törekvő archeológiai atlaszok legtöbbje sem nélkülözi a vizualitás keltette érzelmi-emocionális leírásokat, midőn Maszada sziklájának „megkapó”, „lennyűgöző”, „pompás” látványáról számolnak be.¹ A Holt-tenger (bibliai nevén Sós-tenger – *Jam Hamelach*) nyugati partján emelkedő csonkagúlaszerű hatalmas sziklatömb, amely a Júdeai sivatag keleti szélét őrzi, a maga 240 x 600 méteres fennsíkjával egykoron valóban ideális feltételeket kínált ahhoz, hogy ott erődtményt építsenek. Flavius Josephus beszámolója szerint legelsőként az a „Jonathás főpap épített várat, és Masadának nevezte el”,² aki

¹ Ehhez lásd például: *Atlas of Classical Archaeology* (ed. Moses I. Finley). Chatto and Windus, London, 1977. A „Masada” szócikk (228-229.) Glen W. Boversock készítette. Lásd még John Rogerson: *A bibliai világ atlasza*, Helikon Kiadó, Budapest, 1994. 111. („pompás hely” – Fordította Pálvölgyi Endre); továbbá Nicholas de Lange: *A zsidó világ atlasza*, Helikon Kiadó – Magyar Könyvklub, Budapest, 1996. 33. (Fordította Dezső Tamás és Hajnal Piroška), valamint Yohanan Aharoni – Michael Avi-Yonah: *Bibliai atlasz*, Carta (Jeruzsálem) – Szent Pál Akadémia, Budapest, 1999. 192. Fordította Grüll Tibor – Grüll Tiborné – Kövér Gábor.

² Flavius Josephus: *A zsidó háború* (továbbiakban *Bellum*) VII, 8, 285. A művet az alábbi kiadás nyomán idézem: Flavius Josephus: *A zsidó háború*, Gondolat Kiadó, Budapest, 1964. Fordította Révay József. Munkám során az alábbi kiadásokat használtam fel: *Flavii Josephi Opera*, edidit et apparatus critico instruxit Benedictus Niese, Berlin, 1887-1895. (E kiadás VI. kötete a *De bello Judaico libris VII* edide-runt Justus a Destinon et Benedictus Niese.); Josèphe: *Guerre des Juifs I-III* (Livres I-V), Société d'Édition „Les Belles Lettres”, Paris, 1975-1982. (Texte établi et traduit par André Pelletier).

minden bizonnyal Jónátán főpappal azonos,³ s aki Júdás Makkabeus testvéreként és utódaként i.e. 161–142 között elsőként alakított ki e helyen erődítményt. Később II. Hürkánosz uralkodása alatt egy bizonyos Helix birtokolta rövid ideig, ám Heródes visszaszerezte,⁴ s i.e. 40–31 között jelentős királyi erődítménnyé fejlesztette, palotával, lakóházakkal, fürdőekkel, hatalmas fegyver- és élelmiszerraktárakkal, ciszternákkal, katonai szálláshelyekkel. Majd i.sz. 6–66-ig római helyőrség állomásozott itt, később a nagy zsidó felkelés idején Menaem sicariusai kerítették hatalmukba. Jeruzsálem elését követően 73-ban (a legújabb feltételezések szerint 74-ben⁵) Flavius Silva X. légioja hosszú ostrom után bevette az erődítményt, de csupán a lángoló épületeket, s a hatalmas túlérővel szemben⁶ a további küzdelmet reménytelennek ítélő, így a kollektív öngyilkosságot választó – asszonyokkal és gyermekekkel együtt – mintegy 960 védő holttestét találta a helyszínen.⁷

³ „Júdás után testvére, Jonatás következett, aki óvatosan őrködött honfitársai érdekein...”, *Bellum*, I, 2, 48. A *Makkabeusok első könyve* 12,35-ből egyébként kiderül, hogy Jonatán szem előtt tartotta a judeai erődök megerősítésének ügyét. Mindamellet az azonosítás így is csak valószínűsíthető, ugyanis az sem zárható ki, hogy az említett Jonathás Júdás Makkabeus másodfokú unokaöccse, Alexander Jannaiosz (i.e. 103–76) lett volna. Az utóbbi mellett felhozott érv leginkább az, hogy Maszadán kizárólag Alexander Jannaiosz pénzérméit találták meg.

⁴ Lásd *Bellum*, I, 12, 236–238.

⁵ Josephus pontosan megjelöli az esemény hónapját és napját („ez a szörnyű mészárlás xanthikos hónap 15-én történt” – *Bellum*, VII, 9, 400 – vagyis niszán hónap, azaz peszah havának görög megfelelőjében), ám meg sem említi – talán mert az írás pillanatában evidens volt –, hogy mely évről van szó. Ugyanakkor elmondja, hogy „Bassus halála után Flavius Silva vette át Judaea helytartóságát” (*Bellum*, VII, 8, 252), akinek aztán sikerült elfoglalnia Maszadát, s aki 81-ben consul lesz. 73 tavaszán, Vespasianus és Titus cenzorsága alatt Flavius Silva még csak praetor volt. Ahhoz, hogy kormányzó vagy legatus legyen, senatori rangra kellett emelkednie. A kinevezéséhez szükséges idő arra enged következtetni, hogy csak 74 tavaszán fejezhette be sikerrel Maszada ostromát. Ehhez lásd Werner Eck: „Die Eroberung von Masada und eine neue Inschrift des L. Flavius Silva Nonius Bassus”, In: *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft*, 60. (1969), 282–289. A datálás kérdéséhez Duncan B. Campbell: „Dating the Siege of Masada”, In: *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 73. (1988), 156–158; Hannah M. Cotton – Joseph Geiger: *Masada II. The Yigael Yadin Excavations 1963–1965, Final Reports. The Latin and Greek Documents*, Israel Exploration Society – The Hebrew University of Jerusalem, Jerusalem, 1989. 21–23; Grüll Tibor: *Áruló vagy megmentő? Flavius Josephus élete és művei*, Kalligram, Pozsony, 2010. 179.

⁶ A római túlérővel kapcsolatosan sok eltérő nézet és vélekedés ismert. A legvalószínűbb a védőkkel szembeni hétszeres túlérő. Ehhez lásd: I. A. Richmond: „The Roman Siege-Works of Masada, Israel”, In: *The Journal of Roman Studies*, 52. (1962), 142–155; Grüll Tibor: *Áruló vagy megmentő? Flavius Josephus élete és művei*. i.m. 178.

⁷ *Bellum*, VII, 9, 402–406.

A hely héber neve a *mecádá* (erősség) szóból származik, amelyet már Strabón Μοαδά-ként nevez meg.⁸ Midőn Dávid Saul elől menekült „Éngedi sziklavarában” (*mecádot*), illetve „Éngedi pusztájában” keresve menedéket⁹, e történet során többször előfordulnak a *mecudá* és *mecudot* szavak (a két szó erődöt, erődöket jelent). Tehát, ha még oly romantikus is az elképzelés, korántsem zárható ki, hogy – jóllehet Maszada sziklája nem az egyetlen ebben a térségben – Dávid akár épp ezen a helyen is megfordulhatott. De akár igen, akár nem, a hely mitológiai jelentésrétegének egyik fundamentumát s a későbbiekben zárandokhelyként való legitimációját – egyebek között – épp e feltételezésből mitikus értelemben vett bizonyossággá transzponálódó dávidi jelenlét képezhette.

AZ ESEMÉNY

Fegyelmezett katonák zárt menete kanyarog a Kígyóösvény nehezen járható útján fölfelé, a sziklaszirt fennsíkja felé, az erőd irányába. A Nap még búcsúzóul beragyogja egy pillanatra a különös hangulatú vidéket, a rozsdabarna homoksivatag sejtelmes, élettelen, ám mégis örök titkokkal kecsegtető időtlen világát, a Holt-tenger kéken csillogó szétterülő foltját s a horizont távolában felsejlő bibliai Moáb földjét. A következő pillanatban már sötétség borul a tájra. Fáklyák gyulladnak, s a Kígyóösvényen tekergő menet egy végtelennek tetsző ezüstös láncnak tűnik, végeláthatatlan köteléknek, amely az elpusztíthatatlan és megsemmisíthetetlen együvé tartozás érzetét keltve fonja össze az elsőket és az utolsókat, a fentieket és a lentieket, mintha az egész gyülekezet (*kol káhál, édah káhál*) jelen volna. Az egész gyülekezet, azaz a teljesség, az összesség, amelyet a héber a *kol* főnévvel fejez ki, s amely nem az egyedi esetek és példányok matematikai összességeként vagy valamely szintéziseként áll elő, hanem ami *ab ovo* adottság, s amihez képest, illetve amiből levezetve, deriválva jutunk el az egyedihez és egyeshez.

Jóllehet Flavius Josephus több emlékezetes és ünnepi pillanatot örökölt meg az utókor számára – így a maszadai események sorából azt, amikor Eleázár ben Jair, az ostromlottak parancsnoka összehívta az erődítmény

⁸ Strabón: *Geógraphika*, XVI, 2, 44. Strabón (i.e. 64 – i.sz. 23) a tűzkitörések, a földrengések jellegzetes helyszíneként említi Sodomával együtt Maszadát, a környék „kellemetlen szagot árasztó forró vizű” folyóit, a „lerombolt házakat”, az elsüllyedt és lakatlanná vált városokat. (Strabón: *Geógraphika*, Gondolat Kiadó, Budapest, 1977. 788. Fordította Dr. Földy József.) Nem sokkal később az idősebb Plinius (i.sz. 23/24 – 79) viszont már a sziklára épített erőd összefüggésében hozza szóba Maszadát. Lásd Caius Plinius Secundus: *Naturalis historia*, V, 17.

⁹ *Sámuel első könyve* 24, 1-2.

védőit, hogy beszédével rávegye a rettentő túlérőnek kiszolgáltatottakat a kollektív öngyilkosságra, mintegy ezáltal elkerülve a fogság megaláztatásait és szenvedéseit –, ámde a fenti különös hangulatú esemény krónikása nem *A zsidó háború szerzője*, ugyanis a leírtak az i. sz. 73-ban bekövetkezett tragikus történelmi események után ezerkilencszáz évvel később, azaz napjainkban játszódnak le, ciklikus rendben, évente, az izraeli hadsereg újoncainak eskütételét megelőzően. Moshe Dajan tábornok, Izrael egykori hadügyminisztere idején vezették be azt az immár hagyománnyá vált szokást, hogy a hadsereg több alakulata, kezdetben a Heil Hasirion páncélosai és a Giváti elitalakulat, később valamennyi újonc a Maszadán tette le katonai esküjét.

Az eskütétel (*hasbaa*) kiemelkedő pillanata, amikor az újoncok Jichák Lamdánnak, Ukrajna egyik jellegzetes *stetljében* született s 1920-ban Palesztinába *alijázott* költőjének a *Maszada* című jambikus lejtésű *blank verse*-ben íródott poémájából származó, szállóigévé vált sorát mondják el szent fogadalmként: „*Senit Meszáda lo tipol*” (Maszada nem fog többé elesni). De már ez előtt elhangzik ugyanennek a költeménynek az egyik szakasza: „*Lo nutka od hasalselet / od nimsehet hasalselet / minej avot elej banim / minej medorot elej medorot / od nimsehet hasalselet.*” (A hagyomány láncolata nem szakad meg / A hagyomány láncolata folytatódik / Apáról fiúra / Nemzedékről nemzedékre / A hagyomány láncolata folytatódik.)

A kérdés adott: mi az az eszmeiség, amely összeköti Maszada egykori védőinek tragikus sorsát Izrael Állam hadseregének újoncaival? Egyáltalán: az ezerkilencszáz évvel ezelőtti, az erődben tartózkodó asszonyokat és gyermekeket sem kímélő kollektív öngyilkosságnak még az ostromló rómaiakat is megrendítő és megdöbbentő gesztusa¹⁰ milyen módon válhatott paradigmátikus értékű tette a modern Izrael számára?

AZ EMLÉKEZÉS HELYEI

„Az emlékezés alakzatai megkívánják, hogy egy bizonyos térbeli hely kapcsán öltsenek alakot, és meghatározott időponthoz kötődjék a felidézésük, vagyis hogy tér és idő tekintetében konkrétak legyenek”, minthogy „a kollektív emlékezet konkrét eligazodásra szorul”¹¹ – mondja Assmann, kijelölve

¹⁰ Flavius Josephus beszámolója szerint, amikor a rómaiak „megpillantották a meggyilkoltak tömegét, nem örvendeztek, mint ahogy az ellenség pusztulásán örvendezni szokás, hanem csodálattal adóztak ily rengeteg ember hősi elszántságának és bátor halálmegvetésének.” (*Bellum*, VII, 9, 406.)

¹¹ Jan Assmann: *A kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrában*, Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 1999. 39. Fordította Hidas Zoltán. Amúgy Arisztotelész óta „lélekfilozófiai” evidencia, hogy a visszaemlékezés (*anamnészisz*) képessége elválaszthatatlanul kapcsolódik a hely (*toposz*) képzeté-

a halbwachsi értelemben vett „emlékezés társadalmi kereteinek” (*les cadres sociaux de la mémoire*) legfontosabb paramétereit. Ám „ahhoz, hogy lokalizáljunk egy emléket, végérvényesen hozzá kell azt kötnünk más emlékek együtteséhez, amelyeknek ismert az időbeli elhelyezkedése”¹² – szögezi le Halbwachs. Aligha véletlen, hogy Halbwachs utolsó művében a Szentföld legendaszerű topográfiáját (*topographie légendaire*) elemezve tekinti át ama „mnemotoposzokat”, amelyeket alapvetően a hit irányultsága határoz meg, s amelyek ennél fogva mindig csak utólagosan jönnek létre, és bennük gyökeret verve utólagosan látják el sajátos tartalmukkal a tényeket.¹³

A mítosz rettentő tereket és időtartamokat átfogni képes sajátossága éppen időn és téren kívülségében rejlik: abban, hogy a benne foglalt események, cselekedetek, szereplők és helyszínek minden konkrétságtól mentes vagy inkább konkrétságon, azaz aktualitáson túli paradigmaértékét az örök jelenvalóság és itt lét potenciális képzete szolgáltatja. Mindez idő- és térbeli viszonyítási pontokat jelent, egy megelőző állapot felidézését, amely újra és újra képes kilépni egykori tér- és időbeli szituáltságából, s újra és újra képes felbukkanni – az örök összetartozás képzetét keltve – a múltból a jelenen át az eljövendőig.

Mindamellett érdemes megkülönböztetni az emlékezés valóságos helyeit (*les lieux de mémoire*) és az emlékezés képzeletbeli helyeit (*les lieux imaginaires*).

Vagyis a múltbeli események helyeinek utólagosan konstruált, azaz a mítoszképzés folyamatát szolgáló topográfiai és lokális „beazonosításaival” ellentétben – tehát például Jézus betlehemi születésének, a Jordánban való megkeresztelésének, kereszthalálának, Péter római keresztfeszítésének, Petőfi Nemzeti dalának a Nemzeti Múzeum lépcsőjére imaginált szavalata, avagy a forradalom nyitányának tekintett s a Téli Palota főlépcsőjére fantáziált ostromnak, vagy, a legújabbak közül, Szent István Szűz Mária részére történő, Alcsútdoboz melletti koronafelajánlásának vélt, ám valójában az utókor által kreált és pontosnak tekintett helyeivel szemben – Maszada valóságos történelmi realitása semmiképpen sem kérdőjelezhető meg. A Maszadán elvégzett

hez. „Az ember helyek alapján emlékszik vissza a dolgokra” – szögezi le Arisztotelész (Arisztotelész: *Parva Naturalia* 452a. Arisztotelész: „Az emlékezet és a visszaemlékezés”, In: *Lélekfilozófiai írások*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 2006. 128. Fordította Steiger Kornél, de ugyanígy, az emlékezés művészetéről szólván Quintilianus is azt emelte ki szónoklattanában, hogy „az emlékezetet megjelölt helyek segítik a lélekben...” (*Institutio oratoria* XI, 2, 17. Marcus Fabius Quintilianus: *Szónoklattan*, Kalligram, Pozsony, 2008. 729. Fordította Adamik Tamás és mások.

¹² Maurice Halbwachs: *Les cadres sociaux de la mémoire*, i.m. 143.

¹³ Maurice Halbwachs: *La topographie légendaire des Evangiles en Terre sainte: étude de mémoire collective*, PUF, Paris, 1971. 157.

ásatások bőséges, egyértelmű és megkérdőjelezhetetlen bizonyítékot szolgáltatottak minderről, ilyen – egyebek között – az 1950-es években helyreállított, kb. 3 km hosszú ún. Kígyóósvény (*Svil Hanachas*), illetve a föld feltöltésével kialakított hatalmas ostromrampa, ahonnan különböző ostromgépeket vetettek be a rómaiak – az ösvényről és a rámpáról Josephus részletes leírást nyújtott¹⁴ –, valamint a rómaiak katonai táborai. A történelemnek a visszaemlékező tudatban a mitikus hagyományokkal és legendákkal összekuszálódásra mindig kész állapotára gondolva, azaz korántsem evidens módon lezögezhető, hogy Maszada valóságos helye maga Maszada.

Továbbá az emlékezés vonatkozásában beszélhetünk még egy térről: az elfeledett térről (*les lieux oubliés*). Yigael Yadin, a jeruzsálemi Héber Egyetem archeológia professzora, a XX. század egyik legjelentősebb régésze – aki nem mellékesen az izraeli hadsereg tábornoka, valamint miniszterelnök-helyettes is volt – a 60-as években Maszadán végzett ásatainak eredményét közzé téve könyvének egy helyén az alábbiakat írta: „Maszada a reményt vesztett bátorság halhatatlan szimbólumává emelkedett, szimbólummá, amely immár tizenkilenc évszázada hat a szívekre.”¹⁵

A mondat retorikailag kifogástalan ugyan, valóság tartalma azonban vajmi csekély. Hiszen Maszada eleste után hosszú-hosszú évszázadokon át a hely a kollektív felejtés áldozatává vált. A megváltozott történelmi körülmények között – paradox módon – éppen az emlékezés biblikus kötelessége és a felejtés tilalmának deuteronomiumi parancsolata¹⁶ váltotta ki azt a történelmi amné-

¹⁴ „...csak két helyen lehet feljutni a sziklára, de itt sem valami könnyen. Az egyik ilyen ösvény a Holt-tenger felé, keletre húzódik, a másik, amely valamivel könnyebben járható, nyugat felé. Az előbbi kígyónak nevezik, mert keskeny és ide-oda kanyarog; ugyanis a lejtő kiugrásain megtörik, ismételten visszakanyarodik önmagába, aztán egy darabig egyenesen húzódik, úgyhogy csak igen körülményesen éri el célját. Ha az ember ezen az úton megy, szilárdan meg kell vetnie a lábát, mert aki megcsúszik, annak menthetetlenül vége, mivel mindkét oldalon mély szakadékok tátonganak. ...Ha ezen az ösvényen 30 stadionnyit megy az ember felfelé, ott van a tetőn...” (*Bellum*, VII, 8, 281-284). A mesterségesen feltöltött földsáncról: *Bellum*, VII, 8, 306-307. („A nagyszámú legénység óriási munkával hamarosan 100 könyök magas töltést emelt, de ez a feltöltés még mindig nem volt eléggé erős és magas, hogy a gépek szilárdan megálljanak rajta, tehát még 50 könyök széles és ugyanolyan magas felépítményt emeltek föléje óriási kötőbömbökből.”)

¹⁵ Yigael Yadin: *Masada. La dernière citadelle d'Israël*, Steimatzky's Agency Ltd, Jerusalem, 1966. 201.

¹⁶ „Vigyázz magadra, ne hogy elfelejtsd az Örökkévalót, a te Istenedet, meg nem őrizvén a parancsolatait, rendeleteit és törvényeit... Ne legyen szíved fennhéjázó, és el ne felejtkezzél az Örökkévalóról, a te Istenedről, aki kivetett téged Egyiptom országából, a szolgaság házából... Ha pedig elfelejted az Örökkévalót, a te Istenedet és jársz idegen istenek után, szolgálod azokat és leborulsz előttük, tanúságot teszek ma ellenetek, hogy el fogtok veszni.” (*Deuteronomium* 8, 11-19)

ziát, amelynek során az archetipikus gondolkodás az archetipikus eseményeket, helyszíneket és szereplőket immár nem a történelemben, hanem kizárólag a transzcendens szférában, illetve az azzal való érintkezés és „kommunikáció” biblikus és rabbinikus irodalmában és útmutatóiban találta meg. A Biblián „kívüli” élet a második Szentély lerombolását követően megszakadt, a nép, s vele a történelme „fogságba került”, s a Tóra, a „hordozható haza” (Heine) vált az elkövetkezendő közel két évezred újabb otthonává. A temporális események történeti útját a *háláchá* örök ösvénye váltotta fel, miként a történelmi események kimenetelének bizonytalanságát folyton-folyvást érzékeltető, s az Örökkévaló szavát közvetítő próféták helyébe a kommentár s az írástudó bizonyossága lépett. „A történelem feljegyzésére irányuló késztetésnek hirtelen magva szakadt...”¹⁷ – írja Yerushalmi, s annál is inkább, mivel a várva várt birodalom a Szentély elpusztulásának napján megszülető Messiás következményeként.¹⁸ Azaz a történelem véget ér, s a historikus idők befejeződése egy jövőbeli perspektívából szemlélve, különösképp egy olyan perspektívából, amely a történelem minden buktatójának, zsákutcájának, a nép és az egyes ember valamennyi „historikus” tragédiájának végső értelmet és célt szab, „onnan nézve” immár feleslegessé, érdektelenné, egyenest elutasítandóvá válik: nehezezzé, amely képes vissza-visszahúzni az örökkévalóságba dermedt és letisztult eljövendő időből az elmúlt idők zűrzavarába. A történelmi érdeklődés háttérbe szorulása ráadásul úgyszólván természetesnek is mondható, hiszen – ahogy Yerushalmi megállapítja – magának a történelemnek a zsidóság mindig „kizárólag transzcendens értelmet” tulajdonított¹⁹, azaz éppen a transzcendens felől tekintve válik szükségessé a történelem „bálványától” való elfordulás.

Ráadásul a győztesekkel Rómába tartó, ott a hatalom hivatalos „közszolgálati” történetírójává metamorfizálódó, császári kegydíjakból és adományokból élő, s egyértelműen árulónak tekintett Flavius Josephus görög nyelven írott munkáit a zsidóság nem hagyományozta tovább, nem olvasta. S jöllehet Josephus a zsidók háborúját „a rómaiak ellen nemcsak korunk, hanem az egész történelem egyik legjelentősebb”²⁰ háborújának tartotta, az a birodalom egész területét afféle hadszíntérnek tekintő rómaiak számára aligha jelentett többet, mint egy távoli, lázadó kis nép megleckéztetésének más népek számára is példaként szolgáló kötelező ujjgyakorlatnak.

¹⁷ Yosef Hayim Yerushalmi: *Záchor. Zsidó történelem és zsidó emlékezet*, Osiris Kiadó – ORZSE, Budapest, 2000. 34. Fordította Tatár György.

¹⁸ Lásd *b Szanhedrin* 98a

¹⁹ Yosef Hayim Yerushalmi: i.m.. 124.

²⁰ *Bellum*, Előszó, I.

Továbbá, minthogy a kereszténység – immár mint *ecclesia ex gentibus* – spirituális központját egyre határozottabban a Szentföldön kívül, elsősorban Rómában, másfelől Bizáncban igyekezett megtalálni, Maszada helyére és szellemiségére a feledés homálya ereszkedett alá. Ha igazat adunk Halbwachsnak, miszerint „az emlékeink nem törlődnek ki, hanem megőrződnek mások emlékezetében és a dolgok változatlan látványában”,²¹ amit aztán Halbwachs az „emlékezet képeinek” (*images-souvenirs*) nevez, akkor azt kell mondanunk, hogy éppen az „emlékezet képei” törlődtek ki részben mások emlékezte atrófiájának, részben a „dolgok változatlan látványának” mint látványnak a megszűntével.

Yadin tehát – fogalmazunk enyhén – tévedett. Majd 1800 év elteltével az élet legsötétebb fejezeteire rendkívüli nyitottságot mutató romantikus nemzedék számára Sodoma különleges és bizzarr vonzerővel rendelkezett, több szentföldi utazó is megfordult a környéken – így például 1806-1807-ben Chateaubriand,²² majd kicsivel később, 1832-1833-ban Lamartine²³ –, mégsem tartotta senki sem fontosnak, hogy a zord, kifejezetten barátságtalan, legfeljebb csak a beduinok által ismert és Sebbehek nevezett helyet felkeresse. Végül egy amerikai teológus, Edward Robinson volt az első, aki egy 1838-as bibliai archeológiai expedíciót követően felismerte a helyet; igaz, minderre csak néhány hónappal később, immár Lipcsében döbbsent rá, újraolvastva Josephus munkáját. 1841-ben publikált könyve nyomán indultak el az első tudatos expedíciók Maszada felfedezésére és feltárására.²⁴

Az utazók sorában megemlítenéd még S. W. Walcott amerikai misszionárius, aki 1842-ben feljut a fennsíkra, s – jóllehet némi csalódással állapítja meg, hogy a Josephus említette kígyóösvény „úgy látszik, eltűnt”²⁵ –, minden

²¹ Maurice Halbwachs: *Les cadres sociaux de la mémoire*, Albin Michel, Paris, 1994. 21.

²² Chateaubriand utazásról készült beszámoló: *Itinéraire de Paris à Jérusalem et de Jérusalem à Paris*, 1811.

²³ Lamartine utazásának beszámolóját lásd: *Voyage en Orient*, 1849.

²⁴ Edward Robinson: *Biblical researches in Palestine, Mount Sinai and Arabia Petraea. A journal of travels in the year 1838*, Crocker & Brewster, Boston, 1841. Fentiekhez lásd még: Mireille Hadas-Lebel: *Massada. Histoire et symbole*, Albin Michel, Paris, 1995. 11-24. A Maszada-mítosz terjedelmes irodalmából a három leghasznosabbnak az alábbi munkákat tartottam: Bernard Lewis: *History Remembered, Recovered, Invented*, Princeton University Press, Princeton, 1975; Nachman Ben-Yehuda: *The Massada Myth. Collective Memory and Mythmaking in Israel*, The University of Wisconsin Press, Madison, 1995; Baila Round Shargel: „The Evolution of the Masada Myth”, In. *Judaism* 28. (1979), 357-371.

²⁵ A kígyóösvényt már 1850-ben felismerni véli egy francia tudós, F. de Saulcy, s azonosítja azt a Josephus emlegette kígyóösvénnyel, ám tévedett (F. de Saulcy: *Voyage autour de la mer Morte et dans les terres bibliques*, I. Gide et J. Baudry, Éditeurs, Paris, 1853. 224.) A kígyóösvényt 1867-ben egy Warren nevű angol ezredes fogja

lépésénél Josephust látja visszaigazolni: „igen ritka az olyan eset, ahol egy ókori szerzőnek egy helyszínhez kötődő tanúskodását, amely helyszín topográfiai azonosításával rendkívül óvatosnak kell lenni, annyira világosan megerősítenék a modern kutatások.”²⁶ Megjegyzéséből mindenesetre érzékelhető, hogy Flavius Josephus tanúskodásának feltétlen hitelessége, objektivitásának és pontosságának visszaigazolása, vagyis művének afféle sorvezetőként való használata Maszada megismerésének és feltárásának úgyszólván legelső pillanatától kezdve egyfajta elvárásként, az ókori szellemnek feltétel nélkül adózó, azt sok esetben idealizáló, jellegzetesen a XIX. századi romantikus történelemszemléletnek megfelelően történt.²⁷

A hely további revitalizációs folyamatában meghatározó szerepet játszott a XIX. század második felének megújuló zsidó tudományos légköre, a *Wissenschaft des Judentums* szemléletmódja, Flavius Josephus újrafelfedezése, valamint – és nem utolsósorban – a cionizmus ideológiájának szerves részeként kibomló nemzeti és történelmi tudat eszmei irányultsága. A közösség kohézióját biztosító „nemzet szellemének” (*ruah ha-uma* – Nachman Krochmal²⁸) mesterséges megteremtésével a *Volksgeist* időtlen és „öröknek” ható jellege a jelenhez kötötte az egészen távoli múltat, avagy a jelent a múlt „logikus” és „természetes” (természetadta) következményeként állította be. Az utilitarisztikus szándék egyértelmű: „a zsidó népezés és néptudat erősíté-

elsőként felfedezni, mint erről maga számolt be, tulajdonképpen teljesen véletlenül: „Tekintettel arra, hogy a rossz oldalon tartózkodtunk, azon törtük a fejünket, miként tudnánk megkerülni az erőd déli részét. A körülmények irányítottak bennünket. Ezen az oldalon a nehézségek csekélyebbnak tűntek. Egyszer csak elérkezvén a magasság feléig, észrevettünk épp felettünk egy meglehetősen hepehupás ösvényt. Ezen az úton folytattuk az utunkat, amely inkább veszedelmes volt, semmint nehéz.” (Charles Warren: *The Survey of Western Palestine. Jerusalem, The Committee of the Palestine Exploration Fund, London, 1884. 450.*)

²⁶ Idézi Mireille-Hadas Lebel: *Massada. Histoire et symbole*, i.m. 17.

²⁷ Collingwood lakonikus megállapítása, amely – mások mellett – Herderre, Winckelmannra, Hegelre, Nietzsche-re, de akár még Marxra is egyaránt igaz, így hangzik: „A romantikusok... csodálták és átértézték... a múltbéli teljesítményeket, mert saját múltjuk szellemére ismertek bennük, amely – lévén a sajátjuk – értékes volt számukra.” (Robin G. Collingwood: *A történelem eszméje*, Gondolat, Budapest, 1987. 129. Fordította Orthmayr Imre.) Amúgy Schliemann is afféle „sorvezetőként” használta Homéroszt és Pauszaniaszt, s leginkább ebbéli önfeledt elragadottságának tudhatók be valószínűsíthető tévedései, így például a feltételezhető koránál Schliemann által 400 évvel későbbre datált Agamemnón-maszk stb.

²⁸ Ehhez lásd Shlomo Avineri: *A modern cionizmus kialakulása. A zsidó állam szellemi gyökerei*, Századvég Kiadó, Budapest, 1994. 24-33. A *Volksgeist* (*génie du peuple, spirit of nation*) kifejezés használata teljesen helyénvaló, minthogy Krochmal munkássága hatástörténetileg nagymértékben kötődik Hegel filozófiájához.

sével”²⁹ és az „ősiség” legitimáló erejével a rejtett eszmei-szellemi princípiumok örökkévalóságát hangsúlyozni, s mintegy a nemzet lényegét „bizonyos számú változatlan, időhöz és korhoz nem kötődő tényező együttesének folytonosságában”³⁰ megtalálni.

A nemzeti tudat kibontakozásának alapjait részben a „régí dicsőség” felidézése, a múltba vesztett, ám a „romlásnak indult” de „hajdan erősnek” az „itt és most” kontrasztjaként való megidézése, s a jelennek felmutatott érények emlékezete, részben azonban az isteni világterv szakralitásának és az immanens, evilági, profán cselekedetek kétségbevonhatatlanul ősi és kontinuum jellegének legitimáló ereje alkotja. Ahol a (nemzeti) öntudat forrása nem a jelen, vagyis ahol a múlt és a jelen a maga folyamatosságában valamilyen oknál fogva nem szervesülhetett eggyé – a nemzeti katasztrófák, a nemzeti fejlődés zsákutcái, az idegen elnyomás, az idegenbe vettetés, a száműzetés, a szétszóródás, a nyelv, a politikai hatalom, a kultuszcentrum és a sajátos és kizárólagos törvények elvesztése, a megszakadt történelem, az elszakadt hagyománylánc, az elvesztett, s csak majd két évezreddel később visszanyert őshaza okán stb. – ott a „historizált nacionalizmus”³¹ a történelem instrumentalizálásával szükségképpen a mitizált múltat tekinti az öntudat forrásának, s a haza, a nemzet emocionális-etikai értelmezése kerül előtérbe. A kulturális eredetmítoszok homogenizáló szerepe meghatározó:³² a nemzeti önidentifikáció célja a nemzeti szuverenitás, s a nemzeti egység alátámasztása, továbbá a múlt felmutatásával, s az intézményesített, „állami” örökség meghatározásával az azonos politikai célok kijelölése. Eme örökség értelme a jelennek szóló hasznosságában rejlik: nem azért, mert (feltétlenül) igaz, hanem azért, mert annak kell lennie, s úgy is kell elfogadni.

Vagyis a szakrális elemekből font, s a történetiséget értelemszerűen mellőző *sálselet hákábálát* (hagyomány láncolata) a *Wissenschaft des Judentums* historikus szemléletmódja, a cionizmusnak az európai nemzeti eszmét és elvet immár az új zsidó házára alkalmazni szándékozó törekvése és a nemzet szekuláris keretben való meghatározásának igénye váltja fel. A szakralitás és szekularitás ellentétesnek tűnő kettőssége ugyanakkor a galut létformájából fakadóan egymást erősítő elemként volt jelen, amennyiben a száműzetés feltételezte és megkövetelte Cionra, Izrael ősi, biblikus földjére való folyamatos emlékezést. Ez a kettős irányultság alapozza meg azt a nemzetvallást („civil

²⁹ A Bázeli program szellemiségének nyomán, idézi Prepuk Anikó: *A zsidóság Közép-és Kelet-Európában a 19-20. században*, Csokonai Kiadó, Debrecen, 1997. 125.

³⁰ Szűcs Jenő: *Nemzet és történelem*, Gondolat Kiadó, Budapest, 1974. 25.

³¹ Uo. 37.

³² Dominique Poulot: *Musée, nation, patrimoine* (1789-1815), Gallimard, Paris, 1997. 87.

religion”³³), amely a nemzet kohézióját szakrális, vallási, rituális szimbólumok és jelképek kiterjesztésével alapozza és erősíti meg, oly módon, hogy a nemzeti történelem, vagyis a nemzet fiktív elemekkel keveredő történelme, a hit tárgyává lesz, s az egész közösség számára – szakrális értelemben – felmagasztosul: megkérdőjelezhetetlenné és támadhatatlanná válik, azaz kvázi-vallásos jelleget ölt. A múlt politikai célú felhasználása „a múlt és a jelen szimbolikus összekapcsolása érdekében” történik, s „Izraelben az elesettek áldozathozatala ... az ősi bibliai hősök és a pionírok közül kikerülő mai hősök (*chalutzim*) áldozatával kapcsolódik össze.”³⁴ Vagyis az elesettek, a nemzet szolgálatában elhunytak a nemzeti emlékezet révén – szimbolikus értelemben – a „hős-rendszer”³⁵ (*hero-system*) kultikus alanyaivá válván a halhatatlanság birodalmába költöznek be.

A múlt és a hely nemzeti kánonjának kialakítása a nemzeti identitás-politika meghatározó részét jelenti.³⁶ A „*les lieux de mémoire*” („az emlékezés helyei” – Pierre Nora) az emlékezet nemzeti tereit képezik, amelynek során – egyfelől – a jelen helye birtokba veszi saját múltját, mintegy magára öltve a múlt maradandóságának neki tulajdonított vagy neki szánt szerepét: a szándék a jelentől ível a múltig, a múlt jelenben megalkotott képéig. Másfelől a múlt a térfoglalás gesztusával a jelenig ível, élővé és aktívvá válik, mintegy megalapozva és alátámasztva a nemzetnek az elmúlthoz való elvitathatatlan jussát, a tér állandóságából fakadó megkérdőjelezhetetlen örökségét. A tér fizikailag változhat ugyan, az adott terület romossá válhat, maradhat mindössze egy oszlop, egy épületelem vagy akár csak egy faldarab az egykor volt csodából, a közönséges halandó számára felismerhetetlen töredék csupán, mégis az adott és legtöbbször esetleges materiális állapot egy spirituális ívet hoz létre, a nemzet diadalívét, amely a múlt és a jelen közötti kapuként, egyfajta lelki-szellemi átjáróként feszül, s köti össze a jelent a hajdan volttal, a

³³ Vö. Robert Neelly Bellah: „Religion in America”, In. *Daedalus. Journal of the American Academy of Arts and Sciences*, 1967, 96/1. 1-21; Robert Neelly Bellah: *The Broken Covenant. America Civil Religion in Time of Trial*, Seabury Press, New York, 1975.

³⁴ Meira Weiss: „Gyász, megemlékezés és kollektív identitás a mai izraeli társadalomban”, In. *Halál és kultúra. Tanulmányok a társadalomtudományok köréből I.* (Szerk. Berta Péter), Janus/Osiris, Budapest, 2001. 362-363.

³⁵ Ernest Becker: „The Relativity of Hero-Systems”, In. uő: *The Birth and Death of Meaning*, The Free Press, New York, 1971.

³⁶ Hugh Seton-Watson: *Nations and States: an enquiry into the origins of nations and the politics of nationalism*, Methuen, London, 1977. 15-142; John Breuilly: *Nationalism and the State*, Manchester University Press, Manchester, 1982. 1-41; Anthony D. Smith: *National Identity*, University of Nevada Press, Reno, 1991; John R. Gillis (ed.): *Commemorations. The Politics of National Identity*, Princeton University Press, Princeton, 1999.

nemzeti (vallási, politikai) közösség számára stabil, állandóan izzó, állandóan aktivizálni képes érzületet teremtvén. „A lokalitás a szubnacionális identitások mindenkor legfőbb táptalaja”³⁷ – írja Gyáni Gábor, s valóban: a „hely szeleme” az identitás primordiális, „röghöz kötött”, „atavisztikus”, „természet adta” részét és formáját képezi, a legősibbet és legeredetibbet, amelytől lehetetlen eltérni és megválni, s amelyet lehetetlen eltüntetni vagy megsemmisíteni. Örök romokról van szó, a nemzet örökségéről, időtlen paradigmáról, minden időben hatni képes lokális szimbólumról, amely a közösség egészét kiemeli a múlt idő szakadatlanságából, s teszi intemporálissá, időn kívülivé. A hely a képzeletbeliség helyére lép, s a képzeletbeli közös(ség)ből, vagyis a pusztá mítoszból a „tényre” apellálva hoz létre „valóságos” – hiszen látható, érzékelhető – azonosságformát. A tény mítizálódik, mítoszok fonnak köré sűrű hálót, a mítosz távoli, ködös és tán „igaz sem volt” világa pedig a kiásott, meglett és rekonstruált „tényben” valóságossá, érzékivé és kézzelfoghatóvá válik.

A közös történelmi terület (s azon belül a kiválasztott és nyomatékosított tér, amely lehet például maga Erec Izrael, lehet Jeruzsálem, de lehet – teszem azt – a Nyugati Fal vagy Siratófal (*ha-kotel ha-maaravi*), a közös mítosz és a közös történelmi emlékezés elsődleges nemzet-konstituáló tényezője.³⁸ A mítoszok, jelképek, értékek és emlékek térben, mint egyfajta állandóságban objektívalódó hagyománya és hagyományozódása a közös leszármazás, eredet, múlt és összetartás tudatát teremti meg, különösképpen azon közösségek számára, ahol a területi szétszórtság, a hazájuktól való elszakadás, a szegregáció, a gettó-létbe való bezárás és bezárkózás, a zárvány-lét eleve szükségessé tette a mobilizációra való képességet. A közös mítoszok, emlékek és jelképek fenntartása, megőrzése és a közös lét formáló erejévé tétele – amely kétségtelenül egyfajta individualitást kölcsönöz a közösségnek –, nem csupán a reálfolyamatok, a racionális-bürokratikus adminisztráció terméke, hanem az értelmiségi elit rekonstrukciós munkájának eredménye is, akik egyértelművé teszik, hol is vagyunk a térben egyáltalán.³⁹ A „poétikus terek” (Anthony D. Smith) poétikus és történelmi jelentéstartalmakkal felékesítve poétikus történelemmé alakítják át a területet, ezzel az adott helyet végérvényesen beillesztve a nemzet romantikus ihletettséggű drámafolyamába, ahol tény és legenda végleg azonossá szervesül, eggyé lesz, s ezáltal a kollektív cselekvés iránymutatójává válik. A maga valóságában jeleníti meg az autentikus nemzeti magatartás mintáit, paradigmáit, mintegy sorsközösséget, s egyfajta

³⁷ Gyáni Gábor: „Identitás, emlékezés, lokalitás”, In. *Az elveszített múlt*, Nyitott Könyvműhely, Budapest, 2010. 105.

³⁸ Anthony D. Smith: „National identity and myths of ethnic descent”, In. *Research in Social Movements, Conflict and Change*, 7. (1984), 95-130.

³⁹ Eric R. Chamberlin: *Preserving the past*, J. M. Dent and Sons, London, 1979. 27-35.

tisztító célzatú permanens erkölcsi-morális forradalmat teremtve a múltbeli hősök kultuszával, az állandó politikai mozgósítás lehetőségével és a folyamatos erkölcsi megtisztulás érthető, mind populárisabbá váló és a jelenre inspirálóan ható példázatával. A tér a maga konkrétságával a premodern világ közösségformáló szakrális elemeit, az adott kultúra vallási mítoszait, a közös leszármazási, kiválasztottsági és üdvözülési jelképeit és ezek rituális vagy textuális megjelenítéseit⁴⁰ a modern világ szekuláris környezetéhez igazítja, mintegy a korábbi szakrális terek (*civitas Dei*, *civitas Diaboli*, a pokol, a purgatórium és a mennyország etc.) virtuális-szakrális helyszíneit szekuláris formába transzponálva, ezáltal követhetővé és legfőként elérhetővé téve a közösség minden egyes tagja számára. A helyben felismerődik a „nemzeti” maga, amely „már nem a messianisztikus nemzet, hanem az örökség-nemzet, vagy még a megosztott kultúrájú nemzet, amely a nacionalizmus nélküli nemzetit hordozza magába”, „mely eleven, bár már megszeliédítették”, s „amelyre immár emlékezetének gondozása maradt, ahogy a kertetket gondozzák: a történelem korengedményes nyugdíjasaként”⁴¹.

Az erőteljes politikai közösségtudat rávetül a közösség territóriumára, s a történetírás (a régészet) a múlt elemzésével párhuzamosan politikai irányelveket dolgoz ki, és a historikum tárgyyszerű leírásával párhuzamosan pedig mitikus fantazmagóriákat tár a politikai közösség elé. Mindamellett a megszokott folytonosságú hagyomány „helyhez kötött” rehistorizálódását és „újjászületését” semmiképpen sem lehet egy napon említeni a totalitárius diktatúrák, például a náci Németország vagy a szocialista Románia „emlékezetpolitikájával”, ahol az ősi germán szellem reinkarnálódása, avagy a dációromán kontinuitás elmélete a múlt és a jelen történéseinek – akár a történetiség mindennemű tényének is ellentmondó, arra fittyet hányó – erőszakos ideológiai összekapcsolásáról és a képzelt múlt dicsősége fölötti triumfálásról, azaz a politikai hatalom önnön múltbéli, vagyis időtlenné, örökké dermedt legitímációjáról szolt. Az előbbi a nemzeti történelem narratíváin nyugvó népi emlékezetet (*popular memory*)⁴² teremti meg, „a tudás társadalmi formáját”, az utóbbi a totalitárius memóriapolitika diktatúráját: az előbbi nem előjog, hanem „közösségi”, az utóbbi kizárólagos és diktátum-erejű.

⁴⁰ Salo W. Baron: *Modern Nationalism and Religion*, Meridan Books, New York, 1960. 213-248; Raphael Patai: *The Road from Babylon*, Wiedenfeld and Nicholson, London, 1983.

⁴¹ François Hartog: *A történetiség rendjei. Prezentizmus és időtapasztalat*, L'Harmattan – Atelier, Budapest, 2006. 145. Fordította Lakatos Ágnes.

⁴² Lásd Raphael Samuel: *Theatres of Memory, I. Past and Present in Contemporary Culture*, Verso, London, 1996. 8.

A közös történelmi emlékezet megteremtése és standardizálása a kulturális hagyományra való azonos emlékezés egységesítő erejét szolgálja, akár a dicső múlt felfedezésével, akár „ennek hiányában” annak megalkotásával.⁴³ De ugyanez a kollektív emlékezet az állandó identitás megalapozásában kétségtelenül meghatározó módon járul hozzá a történelmi múlt konzervatív és esszencialista felfogásához, miközben a modern történelmi tudat a pillanat történetiségének és a pillanatról megalkotott vélemények relativitásának gondolatával a konzervatív felfogást opponálja. Az emlékezet és a történelem metszetében alakuló kollektív identitás eközben nem egy semleges térben, hanem az önnön nemzeti karakterét alakító politika terepén formálódik: a múlt adekvát része a nemzeti identitás örökségévé válik, s mintegy a jelenből kreált múltbéli előkép az „itt és most” méltó prefigurációjává magasztosul.

Az „eredet bálványa”⁴⁴ a nemzeti folytonosság mitológéimákra építkező kép-ződményében meghatározó szerepet játszik, valahogy úgy, ahogy azt Koselleck az időtapasztalat tipológiai alakzataiban formalizálta. Egyfelől „az események ismétlődésének lehetőségéről” van szó, „akár úgy, hogy magukat az eseményeket tekintjük azonosnak, akár úgy, hogy konstellációik visszatérésére gondolunk, akár pedig úgy, hogy bizonyos eseményeket figurálisan vagy tipológiai-lag megfeleltetünk egymásnak”, másfelől „a nem-egyidejűség egyidejűsége” érvényesül, amikor a „különbféle időrétegeket ... egymáshoz kell mérnünk.”⁴⁵

Ami speciálisan a zsidóságra vonatkozik, idézem Löwith-et: „Csak a zsidók egészen különleges története olyasfajta történelem, amelynek politikai történelemként még ma is szigorúan vallásos értelmezés adható” – írja Löwith, majd hozzáteszi: „A zsidó lét, ez a kivétel, alkalmas volt rá, hogy igazolja a politikai történelem szigorúan vallásos felfogását, hisz egyedül a zsidók történelmi nép, mégpedig vallásuk, a sínai kinyilatkoztatás okán. Ebből a kiindulópontból értelmezhetette és értelmezheti teológiailag történelmi-politikai sorsát a zsidó nép. Az örök törvényt, mely a görögök szemében a látható égbolt szabályos mozgásában testesült meg, a zsidók isteni közbeavatkozások által irányított történelmük fordulataiban látták megmutatkozni.”⁴⁶ A történelem alapvetően és meghatározóan tehát nem az ember létezéséből, létmódjából, hanem mindenekelőtt az Örökkévalóból, avagy az Örökkévaló által

⁴³ Vö. Romsics Ignác: *Nemzet, nemzetiség és állam Kelet-Közép- és Délkelet-Európában a 19. és 20. században*, Napvilág Kiadó, Budapest, 2004. 75.

⁴⁴ Marc Bloch: *A történetész mestersége*, Osiris Kiadó, Budapest, 1996. 27-32. Fordította Babarczy Eszter, Kosáry Domokos, Pataki Pál.

⁴⁵ Reinhart Koselleck: *Elmúlt jövő. A történeti idők szemantikája*, Atlantisz Kiadó, Budapest, 2003. 150. Fordította Hidas Zoltán.

⁴⁶ Karl Löwith: *Világtörténelem és üdvtörténet. A történelemfilozófia teológiai gyökerei*, Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 1996. 246-247. Fordította Boros Gábor és Miklós Tamás.

megteremtett idők rendjéből (*ordo temporum*) fakad, s a kezdet kezdetén, azaz minden eseményt és történést megelőzően rögzített história a gondviselői tevékenység révén bontakozik ki, hogy az ember cselekvései és cselekedetei által válják „evilágivá”.⁴⁷ Ez egyúttal azt is jelenti, hogy a történelmi múlt a jelen számára különös tartalommal telítődött, azaz a múlt nem pusztán az eltűnt és szem elől veszített „hajdan volt” világa, hanem a jelen olvasatán át mintegy saját értékrendünk mitikus visszavetítése, továbbá annak felidézése. Ennek nyelvi kifejeződésére a múlt lingvisztikai vonatkozásainak kapcsán Le Goff hívja fel a figyelmet: „A múlt tehát nem kizárólagosan múlt, hanem textuális funkcióját illetően – minden szövegmagyarázatot megelőzve – a vallási, a morális és a polgári értékek stb. hordozója. Ez a mesék mitológiai múltja: »Hol volt, hol nem volt«, vagy »Valamikor réges-régen«, avagy az evangéliumok szakrális múltja: »In illo tempore...«”⁴⁸

A judaizmuson belüli historizálás azonban szorosan együtt járt és jár a normatív judaizmus történelmi korok felett kimutatni szándékolt, leginkább a (legtöbbször átideologizált) hitből fakadó alapvető és elvont ideájának „történelmen túli” tételével. Az elveszett, pontosabban az emlékezetből kihullott múlt kegyetlen hiánya különösképp a modern Izrael létrejöttével a „történelem főáramába” visszalépő⁴⁹ zsidóság számára válik rettentő teherrel, s egyúttal abbéli kötelezettséggé, hogy a köddé vált „egykor volt” világát, az *illud tempus* eltűnt idejét a jelen nemzedék számára egyéb lehetőség híján afféle „metahistorikus mítoszok” megteremtésével pótolja, s ezzel helyreállítsa a – Soá által (is) – megszakított hagyomány láncolatát. A múltat rekonstruálni szándékozó kollektív emlékezet számára a történelem egyedi és specifikus eseteinek elhalványodása vagy elillanása egyet jelent az idő szakadatlan kontinuumából kilépő, sőt azzal egyenesen szembeforduló, állandósított és örökösen

⁴⁷ A zsidó és a keresztény történelemfelfogás leglényegére egyaránt érvényes az, amit Augustinus ekként fogalmaz meg: „Jóllehet a történelemről szóló elbeszélés az emberek régmúlt intézményeit is feltárja, ám a történelmet magát (ipsa historia) ne az emberi intézmények között tartsuk számon. Hiszen ami már elmúlt, és amit nem tehetünk meg nem történtté, az az idők rendjébe sorolódik, amelynek alkotója és irányítója nem más, mint Isten maga.” (Augustinus: *De doctrina christiana*, II, XXIX, 44.)

⁴⁸ Jacques Le Goff: *Histoire et mémoire*, Gallimard, Paris, 1988. 37.

⁴⁹ Yosef Hayim Yerushalmi: i.m. 104. Komoróczy Géza éppen a Maszada történeti újralfelfedezésével kapcsolatosan írja: „Maszada feltárása, ami roppant erős történeti érdeklődést és büszkeséget ébresztett fel Izraelben, s aminél az ásátás eredményeinek népszerűsítése igénybe vette a historizálás eszközeit is, maradandó sikerrel.” (Komoróczy Géza: *Kiáltó szó a pusztába. A holt-tengeri tekercsek*, Osiris Kiadó, Budapest, 1998. 22–23.) Aberbach egy speciális zsidó kulturális nacionalizmusról, ill. annak hagyományáról beszél, lásd David Aberbach: *Jewish Cultural Nationalism*, Routledge, London and New York, 2008.

jelen lévő tartalmak kreációjával. Nem egyszerűen a múlt meghamisításáról van szó⁵⁰, inkább a jelen átélt idejének kiterjesztéséről. A közösség normatív tudatának befolyásolási szándékával s a csoportidentitás pilléreit jelentő szimbólumok kialakításával mintha a bultmanni *Entmythologisierung* (mitológiátlanítás) programjának reciproka játszódna le a kanonizált hagyomány kvázihistorikus átmitologizálásának gyakorlatában. Mindenesetre írott, tehát rögzített források hiányában, azaz a posztbiblikus időszak lejegyzésre nem méltatott korszakainak vonatkozásában erre kiváltképp lehetőség nyílt, annál is inkább, minthogy a történetírást ignoráló rabbinikus gondolkodásban az aktuális események legfeljebb csak az esetleges messianisztikus következmények függvényében kerülhettek az érdeklődés homlokterébe. Ám ugyanakkor tény – s ezt semmilyen körülmények között sem szabad elfelejteni –, hogy a kollektív emlékezet nem a múltat pótolja, hanem önnön identitását erősíti.

A HELY SZELLEME – EGY MÍTOSZ MEGALAPOZÁSA

A megszakadt történelmi emlékezés ezerkilencszáz évvel későbbi feltámasztásában – mint már a fentiekben utaltunk rá – Yigael Yadin döntő érdemeket szerzett. Csakhogy Yadin számára nem pusztán Maszada feltárása volt fontos, hanem az is, hogy a történet egészét a zsidó múlt, jelen és jövő időtlen részének tekintse, s helyét a *mö olám ad olám*, „az örökkévalóságból örökkévalóságba” feszülő pályáján beazonosítva azt mitikus konnotációval lássa el, vagyis olyan szimbolikus jelentéssel, amely a modern Izrael politikai és társadalmi alakításában fontos szerepet tölt be. Azaz a régészeti emlékek nyilvános reprezentációja e sajátos státuszában ideológiai és politikai tétellel rendelkezik.⁵¹ A régészet „mint nemzeti vallás” olyan történelmet avagy el-

⁵⁰ Persze a múlt „meghamisítása” korántsem egyértelmű és nem egykönnyen megragadható irányultság, hiszen a szándékok heterogenitása differenciált megítélést követel. Minden részletezés nélkül elég, ha – egyfelől – arra gondolunk, amit az elhíresült *Historikerstreit* kapcsán Habermas „a történelem nyilvános használatának” nevezett, vagy – másfelől – arra, amit Levi „a történelem politikai használatára” vonatkozóan rendkívüli tömörséggel így jellemez: „Az ideológiák állítólagos vége nem más, mint a történeti ész felfüggesztése, amely megnyitja az utat az irracionálisizmus, a neoliberalizmus, a nacionalizmus és a vallási fundamentalizmus számára. A történelmet manipulálják és felhasználják, miközben a történészek hangja fátyolossá és távolivá vált.” (Giovanni Levi: „A távoli múlt. A történelem politikai használatáról”, In. François Hartog – Jacques Revel (szerk.): *A múlt politikai felhasználásai*, L'Harmattan – Atelier, Budapest, 2006. 33.

⁵¹ Vö. Neil Asher Silberman: „Promised lands and chosen peoples. The politics and poetics of archaeological narratives”, In. *Nationalism, Politics and the Practice of Archaeology* (eds. Philip L. Kohl – Clare Fawcett), Cambridge University Press, Cambridge, 1995. 249–262.

beszélést mutat be a nagyközönségnek, „amelynek elstett végkövetkeztetései messze túlmutatnak az alapjukul szolgáló régészeti adatokon.”⁵² Ilyen körülmények között az archeológia tehát részben a politikai önazonosság, részben a nemzeti történelem illusztrálásának egyik legfőbb eszközeként maga vált – Silberman erős megállapítását kölcsönvéve – a „vallási vagy nacionalista jellegű régészeti sovinizmus első” példájává, valamint a „történeti táj kialakításával”, illetve annak a posztideológikus történelemnek az előállításával, amely a modern korban „a hatalomnak kelti fel az érdeklődését, s amelyet a turisták „szeretnének látni”, a PR-konzultánsok és a turista-irodák által kiöltött egyfajta „szentföldi Disneyland” megteremtőjévé.⁵³

Yadinnak a régészeti feltárás egészét bemutató könyvében – amelynek angol és francia címe egyaránt árulkodó (*Herod's Fortress and the Zealot's Last Stand* – A heródesi erőd és a zélóták utolsó állása – *La dernière citadelle d'Israël* – Izrael utolsó fellegrára) – az ásatások fotófelvételekkel szokatlanul gazdagon dokumentált anyaga mellett akad néhány kép, amely első pillantásra legalábbis zavarba ejtő: mit keres egy archeológiai munkáról beszámoló műben, a helyszín, a munkafolyamatok és a gazdag leletanyag képi bemutatása sorában egy felvétel az izraeli hadsereg eskütételéről, mit keres az izraeli posta bélyegsorozata, s mit néhány jellegzetes artshopba illő termék, a „*Senit Meszadá lo tipo!*” (Maszada többé nem fog elesni) héber és angol nyelvű felirataival ellátott emlékérmé?⁵⁴

De még ennél is lényegesen árulkodóbb a könyv utolsó két fejezetének címe: a Yadint megelőző XIX. századi utazókról és XX. századi követőikről szóló utolsó előtti fejezeté héberül: *halucim* (úttörők), s az ásatást végzőkről beszámoló utolsó fejezeté: *mitnadvim* (önkéntesek). A modern Izrael Állam történetét akár csak felületesen ismerők számára a két szó azonnal felidézi a yadini ásatások közelmúltjának és jelenének egyéb realitáit: az úttörőket, akik a zsidó állam alapjait rakták le, s az önkénteseket, akik a folyamatos támadásoknak kitett ország hadseregének magját képezték.⁵⁵

⁵² Vö. Russell G. Handsman – Mark P. Leone: „Living history and critical archaeology in the reconstruction of the past”, In. Valerie Pinsky – Alison Wylie (eds): *Critical traditions in contemporary archaeology*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989. 117-135.

⁵³ Neil Asher Silberman: „A múlt strukturálása. Izraeliek, palesztinok és a régészeti emlékek szimbolikus hatalma”, In. François Hartog – Jacques Revel (szerk.): *A múlt politikai felhasználása*. i.m. 101-103.

⁵⁴ Yigael Yadin: *Masada. La dernière citadelle d'Israël*, i.m. 202-203.

⁵⁵ A rendkívül kiterjedt irodalomból mindössze néhány összefoglaló jellegű munkára hívom fel a figyelmet. Elie Barnavi: *Une histoire moderne d'Israel*, Flammarion, Paris, 1982; Yossi Beilin: *A Concise Political History*, St Martin's Press, New York, 1992; David J. Goldberg: *To the Promised Land. A History of Zionist Thought from*

Halbwachs találó megállapítása szerint a zárandokhely egy elbeszélés és egy hely biztosította találkozás a lélekben és az ember kollektív praxisában.⁵⁶ A találkozási pontokat s a jelennek a múltra vetített viszonyrendszerét Yadin a feltáró munka eszmei-ideológiai előfeltevésain át törekedett láttatni. Célkitűzése, amelyről maga vall, s amelyet munkája elején sietett egyértelművé tenni, aligha félreérthető: „Archeológiai küldetésünk egyik feladata abból állt, hogy a feltárt tények nyomán Josephus elbeszélését verifikáljuk.”⁵⁷

Vidal-Naquet joggal jegyzi meg ezzel kapcsolatosan, hogy „egy narrációt aligha lehet verifikálni”.⁵⁸ Ezt a megjegyzést több szempontból is igaznak és helytállónak tekinthetjük. Részben azért, mert a történetírás – Hayden White óta szinte evidencia – „legalább annyira a fikcionális, mint a faktuális diskurzusok közé tartozik”. Ugyanis „az elbeszélő történetírásban a történetésnek – minthogy szövegét narratív módban jeleníti meg – annak érdekében, hogy a »tényeket« az »elbeszélés« elemévé alakítsa, olyan reprezentációs technikát kell alkalmaznia, melyek a fikcionális írásmódot jellemzik”.⁵⁹ Másfelől – ugyancsak White nyomán – leszögezhető, hogy legfeljebb fikció annak az elvnek a fenntartása, miszerint a „valós események” „önmagukat mesélik”, illetve „saját történetüket mondják el”. Ami az „igaz történet” megtalálását, avagy a „valóságos történet” felfedezését jelenti, White-tal együtt föl kell tennünk a kérdést: „Vajon milyen akarat valósul meg, milyen vágy teljesül abban a képzelgésben, hogy a valós eseményeket akkor jelenítjük meg helyesen, ha bemutatjuk, hogy képesek egy történet formális koherenciáját mutatni? Az akarat és vágy e talánya mögött felfedezhetjük a narrativizáló diskurzus általános kulturális funkcióját, megsejthetjük az eseményeket nem csupán elbeszélni vágyó, hanem azoknak a narrativitás jellemzőit is kölcsönző akarat mögött rejtőzködő pszichológiai motivációt.”⁶⁰

Its Origins to the Modern State of Israel, Penguin Books, London, 1996; Noah Lucas: *The Modern History of Israel*, Weidenfeld and Nicolson, London, 1974; George Mikes: *The Prophet Motive: Israel Today and Tomorrow*, André Deutsch, London, 1969; Amos Perlmutter: *Military and Politics in Israel: Nation-Building and Role Expansion*, Praeger, New York, 1969; Abraham Rabinovich: *Israel*, Flint Rivers Press, London, 1989; Howard M. Sachar: *A History of Israel from the Rise of Zionism to Our Time*, Alfred A. Knopf, New York, 1976.

⁵⁶ Voltaképpen ez a szemlélet határozza meg a *La topographie légendaire des Évangiles en Terre sainte: étude de mémoire collective* című munkáját. Vö. i.m.

⁵⁷ Yigael Yadin: i.m. 15.

⁵⁸ Pierre Vidal-Naquet: „Flavius Josèphe et Masada”, In. *Les juifs, la mémoire et le présent*, Éditions La Découverte, Paris, 1991. 57.

⁵⁹ Hayden White: *A történelem terhe*, Osiris, Budapest, 1997. 10–11. Fordította Braun Róbert.

⁶⁰ I. m. 108–109.

Továbbá – s mintegy kiegészítve a fentieket – leszögezendő, hogy a nemzeti identitás örökségének létét és értelmét sohasem annak eredetisége vagy valóságossága határozza meg, hanem kizárólagosan a jelennek szóló hasznossága. Igazat kell adnunk Lowenthalnak: „A szoros belső összetartozás és a külvilággal szembeni kirekesztő magatartás a hit, és nem a racionalitás talajából fakad: nem azért magasztaljuk örökségünket, mert kétséget kizáróan igaz lenne, hanem mert annak kell lennie. Az örökség kirekesztő jellegénél fogva nem tartozik az egyetemes érvényű igazságok körébe, ezért látják a kívülállók a józan ésszel ellentétesnek.” Vagyis „az örökség létrehozása és ápolása világszerte nemcsak eltűri, hanem kifejezetten igényli, és fel is használja a történelmi csúsztatásokat. A meghamisított hagyományok a csoport-identitások kizárólagosságában kulcsszerepet játszanak.”⁶¹

Mindenesetre rendkívül jellemző, ahogy Yadin a vár védői halálának josephusi elbeszélését kísérli meg minden eszközzel visszaigazolni, s annak „valóságosságát”, tényszerűségét a leletek „objektivitásával” alátámasztani, mintha legalábbis a leletekből közvetlen és direkt módon „kiolvasható”, sőt egyenesen „feltámasztható”, „reinkarnálható” lenne a múlt, s a feltárt objektumok minden további nélkül nélkülözhetnék a régész értelmezését és olvasatát nyújtó narrációját.

Josephus elmondása szerint legelőször a férfiak végeztek asszonyaikkal és gyermekeikkel, majd „sorshúzással kiválasztották tíz bajtársukat, hogy azok szűrjék le a többieket. Mindegyikük odafeküdt felesége és gyermeke mellé, átölelte őket, és aztán nyugodtan várták a halált azoknak a kezétől, akik ezt a gyászos kötelességet teljesítették.” Ezt követően „ugyanígy rendelkeztek a maguk sorsáról is: az, akire a sors esett, leszúrja majd a többi kilencet, végül öngyilkos lesz... aki utolsónak maradt... felgyújtotta a palotát, kemény kézzel mellbe döfte magát, és odarogyott sorstársai mellé”.⁶²

Jóllehet Josephus állítása szerint 960 áldozat maradt a helyszínen, ám egy grottában megtalált 27 csontvázat – köztük hat nőét és négy gyermekét – Yadin személyesen „ővta meg” a további antropológiai vizsgálatoktól, s az ünnepélyes nemzeti újratemetést követően a halottakat megillető szigorú halachikus szabályokból következően immár aligha dönthető el, hogy a megtalált csontvázak zsidó ellenállók, esetleg római katonák, netán a későbbi korokban itt élő bizánci szerzetesek maradványai voltak-e.⁶³

⁶¹ David Lowenthal: „Az örökség rendeltetése”, In: Erdősi Péter – Sonkoly Gábor (szerk.): *A kulturális örökség*, L'Harmattan – Atelier, Budapest, 2004. 62; 67. Fordította Csizmadia Dominika és mások.

⁶² *Bellum*, VII, 9, 391–397.

⁶³ Yigael Yadin: *Masada. La dernière citadelle d'Israël*, i. m. 197.

De még ennél is nyugtalanítóbb annak a megtalált tizenegy ép és egy sérült *ostrakon*nak a yadini interpretációja, amelyek mindegyikén egy-egy név, köztük néhány becenév szerepelt. Idézzük Yadint: „Valóban megtaláltuk volna azokat az *ostrakon*okat, amelyeket a sorshúzás során alkalmaztak? Teljes bizonyossággal ezt aligha tudhatjuk meg. De legalább, mint valószínűsíthetőt, mindezt figyelembe vehetjük, annál is inkább, mivel a neveket hordozó tizenegy cserépdarab közül az egyiken Ben Jair neve volt feltüntetve. Ez a Ben Jair, így szimplán, Maszadán, különösképp ebben a korban nem jelölhet más személyt, csak Eleázár Ben Jairt (az erődítmény parancsnokát – G.Gy.). Nem lenne lehetséges, hogy épp az utolsóknak megmaradt tíz harcos csoportjáról van szó, akik végül egymás közt sorsot húztak?”⁶⁴

„Csinos kis sorozata a hibás következtetésnek”⁶⁵ – teszi hozzá Vidal-Naquet, és tegyük hozzá: teljesen igaza van. Mindenekelőtt Josephus két sorshúzásról beszél: az elsőnél kiválasztják a tíz (és nem tizenegy vagy tizenkét) férfit, akik végeznek majd társaikkal (matematikai esélye kétségtelenül van annak, hogy Eleázár Ben Jair is köztük legyen), aztán az ezt követő sorshúzás eldönti, hogy ki lesz az utolsó, aki végül saját kezűleg végez önmagával. Ugyanakkor Yadinban fel sem merül annak lehetősége, hogy a fővezér, azaz Eleázár mellett a tíz férfi akár az ókor más csatáinál, így például a marathóni küzdeleminél is szereplő tíz *sztratégosz* is lehetett volna.⁶⁶ Miként nem szól arról sem, hogy mik lehettek azok az *ostrakon*ok, amelyeket ugyancsak Maszadán találtak, s amelyek közül egyeseken héber, másokon görög írásjelek láthatók. Ámde Yadinban oly elementáris volt a vágy, hogy ásatásai során *A zsidó háború* szerzője által is megemlített történelmi személyiségek nyomaira bukkanjon, hogy ebbéli igyekezetében ráelve egy *ostrakon*ra, amelyen a korszak egyik legelterjedtebb neve, Jehohanan (János) volt olvasható, azonnal az alábbi kommentárt fűzte hozzá: „Az ember egy kísértés fogja lesz, hogy ezt a nevet azonosítsa Joannés Ben Lévivel, azaz Giszkalai Jánossal, de erre a mai napig nem találtunk bizonyítékot.”⁶⁷ Nos, Giszkalai János valóban meglehetősen fontos szerepet játszott Josephus munkájában, de szinte bizonyosnak tekinthető, hogy Maszadán meg sem fordult.

⁶⁴ I. m. 201.

⁶⁵ Pierre Vidal-Naquet: „Flavius Josèphe et Masada”, i. m. 59.

⁶⁶ Vö. Hérodotosz: *A görög-perzsa háború*, VI, 103. Hérodotosz is tíz sztratégoszról számol be: *Herodoti Historiarum libri IX*, Editoribus Firmin-Didot et sociis, Parisiis, 1928. 306. Magyarul Hérodotosz: *A görög-perzsa háború*, Európa, Budapest, 1989. 438. Fordította Muraközy Gyula. „Az athéniaiak a perzsa közeledés hírére szintén Maratónhoz vonultak. Tíz hadvezér vezette őket...”

⁶⁷ Yigael Yadin: „The excavation of Masada – 1963/64 preliminary report”, *Israel Exploration Journal*, 15 (1965), 113.

Mindenesetre Yadin mítoszteremtő igyekezete során⁶⁸ az önmagát a prófétai hagyomány bibliai távlatában pozicionáló Josephus válik a Maszadát tudományos igénnyel elsőként feltáró archeológus viszonyítási pontjává: a jelen most nem megy vissza a biblikus időig, megelőlszik a tizenkilenc évszázaddal azelőtti állapotokkal, amelyben immár önmaga prefigurációjára lel rá. Az időn kívülivé váló helyszín közvetítette „hagyomány láncolata” Jeremiástól Flavius Josephuson és a maszadai tragédián át elér a modern Izrael Államáig.

De mindenekelőtt emlékeztetni kell a kollektív öngyilkosság irodalmi toposzára, amely a görög-római történetírói hagyomány több helyén is felbukkan, feltűnően sok azonosságot mutatva nemcsak egymással, hanem a josephusi elbeszéléssel is.⁶⁹ Saguntum ostromakor Titus Livius ugyancsak egy beszédet követő kollektív öngyilkosságról számol be, ahol – mint írja – Hannibal senkinek sem tudott megkegyelmezni, hiszen „feleségükkel és gyermekeikkel bezárkózva magukra gyűjtötták a házat”, míg mások „minden állami vagy magántulajdonban lévő ezüstöt és aranyat beledobálták a sebtében erre a célra rakott máglyába, s legtöbben maguk is a lángokba ugrottak.”⁷⁰ De hasonló esetről értesülhetünk Astapa városának római ostromakor, s a rómaiak itt is – Josephus elbeszéléséhez hasonlóan – „mikor megpillantották az iszonyú látványt, először egy ideig döbbsent ámulattal álltak meg.”⁷¹ S ugyancsak hasonló borzalom esett meg Abydus bevételkor, ahol a

⁶⁸ Mintha legalábbis a mítosz nem nélkülözhetné a történelmi tényyszerűséget, s megkéne felelnie a „valóság” valamely szegmensének. Ezzel szemben a mítosz autonóm, lévén „a teremtő képzelet alkotása”, s „az ember azért teremt mítoszokat, mert mítoszokat teremt”, azaz nem kell „hogy legyen valamilyen oka a mítoszoknak...” Northrop Frye: *Kettős tükrök. A Biblia és az irodalom*, Európa, Budapest, 1996. 81. Fordította Pásztor Péter. A mítosz nem a világ téves magyarázata, hanem a teremtő képzelet és gondolkodás önálló formája. Mellesleg szinte állandónak nevezhető az az elementáris késztetés, hogy a mítoszokat, az ősi történeteket, legendákat és eseményeket a kortársi kérdésekkel és felvetésekkel hozzuk összefüggésbe. Ebbéli buzgólkodásában lelnek rá egyesek Ezékiel látomásában megjelent szekerében egy úrhajóra vagy az Ararát-hegyén talált tákolmányban Noé bárkájára.

⁶⁹ Cohen közel húsz példát gyűjt össze a kollektív öngyilkosságra az antikvitás irodalmából Hérodotosztól Orosziuszig. Lásd Shaye J. D. Cohen: „Masada: Literary Tradition, Archaeological Remains, and the Credibility of Josephus”, *Journal of Jewish Studies* 33 (1982), 389-392. A kérdéshez lásd még: Johannes Leipoldt: *Der Tod bei Griechen und Juden*, G. Wigand, Leipzig, 1942; Leon D. Hankoff: „The Theme of Suicide in the Works of Flavius Josephus”, *Clio Medica* 11 (1976), 15-24. Hankoff komoly kérdőjeleket állít fel a Josephus által megírt öngyilkosságokkal kapcsolatosan, s leginkább a szerző élénk fantáziájának tulajdonítja a beszámolókat.

⁷⁰ Titus Livius: *A római nép története a városalapítástól*, II. XXI, 14. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1982. 185. Fordította Muraközy Gyula. A kollektív öngyilkosság római hagyományának jó összefoglalója Jean Bayet: „Le suicide mutuel dans la mentalité des Romains”, *L'Année sociologique*, III. (1951), 35-89.

⁷¹ Titus Livius: *A római nép története a városalapítástól*, III. i.m. XXIII, 22-23. 43-44.

férfiak az utolsó csepp vérükig kiüzdöttek ugyan, de néhány erre a célra kiválasztott ember a gyermekeket és az asszonyokat megölte, s a város vagyonát elpusztította, „akárcsak egykor a saguntumiak” (*ad Saguntinam versi*).⁷²

Természetesen egy vissza-visszatérő irodalmi elemnek a gyakori ismételtetése még nem zárja ki annak lehetséges megtörténtét, ámde a fenti példák nyomán úgy tűnik, mintha Josephus jobban kötődne a görög-római hagyományhoz, mint a zsidó tradícióhoz. A kollektív öngyilkosság témája mindenestre Josephusnál is többször visszatérő elem, afféle végzetszerű toposz, amely a sors sajátos ismétlődésének következtében újra és újra megtörténik. A maszadai öngyilkosság előképéről Josephus a mű III. könyvében számol be, ahol arról értesülhetünk, hogy a galileai Jotapata ostromakor Josephus negyven társával együtt egy tágas barlangba menekült, ám egy szerencsétlen véletlen folytán a rómaiak megtudták, hogy az ellenállók hol rejtőzködnek. Minthogy az ellenállás reménytelennek bizonyult, Josephus úgy határozott, hogy megadja magát. Halk imájával (ἡλεῖθιαι ἐυχὴν) az Istenhez fordul, s az alábbiakkal indokolja döntését: „Mivel elhatároztad, hogy megtöröd a zsidó népet, amelyet Te alkottál, mivel a szerencse a rómaiak mellé állt, és Te az én lelkemet választottad ki, hogy hirdessem a jövőndöt: megadom magam a rómaiaknak és életben maradok. De téged hívlak tanúul, hogy nem mint áruló, hanem mint a Te szolgád megyek át hozzájuk.”

Az öngyilkosságot (*hitabdut*) – jöllehet a mózesi törvények nem rendelkeznek ebben a vonatkozásban – alapvetően elutasítja a biblikus tradíció, s általánosságban bűnnek tekinti azt. Ugyanakkor a hagyomány élesen megkülönbözteti a mártírságtól⁷³, továbbá differenciál az aktív öngyilkosság és aközött, amikor

⁷² Vö. uo. XXXI, 17. 248-249. Lásd még Diodórosz: *Bibliothéké* XVIII, 22; XXV, 15; Polübiosz: *Hisztóriai*, XVI, 31-33.

⁷³ A hit (meggyőződés?, reflektálatlan tudás?) saját igazság-fogalmát törekszik univerzálissá tenni, akár a másik szabadságának korlátozásával, avagy életének elvételével. A fundamentalista hitvallása – önnön abszolút igazságának biztos és megrendíthetetlen tudatában – Levinasszal szölvá – a Másik arcát láthatatlanná teszi. A sicariusok nem voltak fundamentalisták, credójuk csupán saját arcukat tette láthatatlanná. Durkheim meghatározása ma is pontos és világos: „öngyilkosságnak nevezünk minden olyan halálesetet, amelyet közvetlenül vagy közvetve magának az áldozatnak valamilyen pozitív vagy negatív aktusa idézett elő, ha tudta, hogy aktusa szükségképpen erre az eredményre vezet” (Émile Durkheim: *Az öngyilkosság. Szociológiai tanulmány*, Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Budapest, 1982. 32. Fordította Józsa Péter.) Ami napjaink nemzetközi sajtójában elterjedt „öngyilkos merénylet” kifejezést illeti, azt hibásnak, bántónak és indokolatlan eufémizmusnak tartom. Ezek az akciók a szándék és a következmény, valamint az áldozat(ok) felől tekintve alapvetően gyilkos merényletek, melyeknek szigorúan jogi és etikai értelemben csak mellékes, de nem tanulságok nélküli mozzanata, hogy az elkövetéskor a merénylet is elpusztul: a WTC épületében dolgozó könyvelő, a piacon bevásárló nagymama, a díszkózó tizenéves vagy az iskolabuszon ülő csöppség nem maga idézte elő saját

valaki egyszerűen hagyja magát megölni (*kiddus ha-Sém, hillul ha-Sém*), valamint az ép elmével (*la-da'at*) és a nem ép elmével (*se-lo la-da'at*) elkövetett öngyilkosság között. Mindebből következően az öngyilkosság *ab ovo* elutasítása nem zárja ki – sőt, egyenesen megköveteli – a szuicídium tényének gondos vizsgálatát és mérlegelését, melyből következően az öngyilkosság halachikus megítélése rendkívül ambivalens, változatos és tarka képet mutat. R. Akiba e lehetséges értelmezési sokféleségre utal, amikor annak ad hangot – mintegy polemizálva azzal az állásfoglalással, miszerint az öngyilkost gúnyos szavakkal kell a sírjánál illetni –, hogy „ne alázd meg, és ne is dicsérd őt”.⁷⁴

A héber Biblia öt öngyilkosságról számol be: Sámsonéről (*Bírák* 16, 30), Sauléről (*Sámuel első könyve* 31, 4-5), Saul fegyverhordozójáról (ugyanott), Achitofeléről (*Sámuel második könyve* 17, 23), valamint Zimriéről (*Királyok első könyve* 16, 18). Az első három esetében a magyarázatok számos enyhítő körülményt találnak, amelyek alapvetően minősítik át a tett súlyát és megítélését. Sámson öngyilkossága – „haljak meg a filiszteusokkal együtt” felkiáltással végez önmagával és az ellenséggel – egyenesen *kiddus ha-Sém*nek minősül, de Saulnak és a fegyverhordozójának a tette is megengedhető,⁷⁵

exitusát, s az áldozat az elkövető cselekvésének pillanatában nem tudta, hogy „az aktus” milyen „eredményre vezet”. A fundamentalista nem látja sem saját, sem a Másik arcát: számára nincs is arc, csupán a csuklyák mögé rejtőző arctalanság és anonimitás; egy egyetemesnek óhajtott credo torzította alany, mindenfajta felelősség híján, önmaga erőszakos tranzitívításával „tematizálja” a Másikat, birtokba veszi, ám – ahogy ezt Lévinas mondja – „a független létezés tagadása a birtoklás. Birtokolni annyi, mint megtagadni a létet.” (Emmanuel Lévinas: *Difficile liberté*, i.m. 25.) Maszada sicariusai mártírok voltak, tanúságtevők (ed, edin), akik megszentelték Isten nevét (*kiddus ha-sém*). A fundamentalista – jóllehet már Augustinus is arra figyelmeztetett, hogy „nem a szenvedés tesz vértanúvá, hanem az ok” (Augustinus: *Ep.* 89, 2.) – fanatikus vallási (ön)felfogása szerint csak a hitetlen féli a halált: „szent” küzdelmében az igaz úton harcolva egy szemvillanás alatt „berobbanhatja” magát a Paradicsomba, ezáltal a legmagasabb rendű emberi magatartásnak minősítve az aszkézist, s értelmetlenné és értéktelenné téve az emberi élet egészét. A „Másikhoz” való viszonyát kizárólagosan rendeletek, paragrafusok határozzák meg, egy felettes, kötelező normatíva, amely főként vallási törvényekben, dogmákban vagy ideológiai doktrínákban ölt testet, s nem az individuális felismerés, a szabad választás katartikus élményében. Épp ott, ahol egy tan pusztá eszközeivé, alkatrészeivé lefokozott alattvalók nem individuumok, hanem valamennyi tettük afféle kamikáze tett csupán, hiszen cselekedeteikből hiányzik az erkölcsi cél és a phroné-szisz, azaz az értelem, a belátás.

⁷⁴ *Semahot* 2, 1

⁷⁵ A Talmudban olvasható Juda ha-Naszi szolgájának az esete, aki végzett magával, amint mestere haláláról értesült (*Ketuboth* 103b). De olvashatunk a Hananiah ben Tradjont kivégző pogány hóhérről is, aki áldozata után vetette magát a lángokba (*Avoda Zara* 18a).

hiszen Saul pontosan tudta, hogy a filiszteusok bármit megtennének vele, s a végén megölnék („jönnek ezek a körülmételetlenek és elbánnak velem”).⁷⁶

A maszadai csoportos öngyilkosság voltaképpen Saul esetével tűnik analógnak, hiszen a végső tett ahhoz hasonlóan az ellenség fogságában, kínvallatásai és erőszakoskodásai közepette esetlegesen bekövetkező vétkek elől való menekülés útját jelöli ki az öngyilkosságban.⁷⁷ A Talmud *Baba Batra* traktátusa egyértelműen és félreérthetetlenül szögezi le, hogy fogság vagy gyalázatos halál esetén parancs az öngyilkosság.⁷⁸ De ugyanígy, nem minősül az öngyilkosság bűnnek, ha az Örökkévalóért halunk meg, hiszen „nem megy az ember lakmározni az otthonába a fiaival és a háza népével, hanem háborúba megy, ahol tudja, hogy fiaival és háza népével együtt életét veszti, ám ezt mégis örömmel megteszi.”⁷⁹

Ugyancsak megemlíthető még az „életmeghosszabbítás” (*haarachat chaim*) fontos és meghatározó elve, amely az élethez való ragaszkodás előírására figyelmeztet, azaz az embernek azon kötelességére, hogy saját erejéből, lehetőségei és képességei szerint tegyen meg mindent annak érdekében, hogy minél hosszabb ideig maradjon életben. Jó és beszédes példa erre ben Tradjon esete, aki kivégzése előtt testére kötötte a Tóra-tekerect, hogy ezáltal is lassabban hagyja el testét a lelke.⁸⁰ Az eset jelzi azt, hogy ben Tradjon pontosan tudta halálának pillanatát, s immár nem is tehetett ellene semmit, ámde Maszada védői, akik bizonyosak lehettek abban, hogy a rómaiak kegyetlen módon fognak valamennyiükkel végezni, nem ismerhették ugyanilyen pontossággal haláluk időpontját. Mindent összegezve kérdés tehát, hogy a védők csoportos öngyilkossága halachikus értelemben megengedhető-e, avagy még az öngyilkoságnál is súlyosabban vétkeztek, amennyiben a „ne ölj” (*lo tircah*) parancsát is megszegték?

⁷⁶ *Sulhán Árukh* – *Jóre Dea* 345, 3. Zimri bűnei miatt pusztult el, hiszen – miként a bibliai textus is hangsúlyozza – „azt tette, ami gonosznak számít az Örökkévaló szemében.” (*Királyok első könyve* 16, 18), tehát voltaképpen a gondviselői szándékából és akaratból következett, hogy a bűnös Zimri magára gyújtotta a palotát.

⁷⁷ A középkori kényszerkeresztelések elől a csoportos öngyilkosságba való menekülés tényét – jóllehet éles és indulatos vitákat váltott ki mindezek megítélése – sok esetben éppen a fentiek miatt tekintették *kiddus ha-Sém*nek. Amúgy, ha gyermekek kerülnek fogságba, a talmudi hagyomány megengedi esetükben azt, hogy öngyilkosságot kövessenek el, ugyanis „érted haltunk meg, mert olyanok voltunk, mint bárányok a mézsárszáken”. (*Gittin* 57d).

⁷⁸ *Baba Batra* 8 b

⁷⁹ *Midras Rabba* 26, 7

⁸⁰ *Avoda Zara* 17a

Aligha véletlen, hogy a modern Izrael Állam a maszadai kollektív tragédiát, miként minden nemzeti történelem saját múltjának katasztrófáit, háborúit és hőseit a nemzeti narratíva részévé teszi, s azokat értelemmel és jelentéssel látja el, mintha a nemzet legvégső alapját ezek a katasztrófák és tragikus események jelentenék. Így jön létre a halálra való emlékezés kitüntetett pillanata. A nemzet biográfiája a „példaértékű öngyilkosságokat, mártíriumokat, kivégzéseket, gyilkosságokat és áldozatokat, a nemzet halottait” mint „a sötétségtől elragadott fényeket” őrzi emlékezetében.⁸¹ A halál a nemzeti gondolkodásban meghatározó szerepet játszik, ezért is beszél Zertal teljes joggal „a halál emlékezetéről, kultúrájáról és politikájáról”.⁸² Vagyis a zsidó történelem rettentő traumáin át a modern Izrael (is) megteremtette a halottak kollektív emlékezetét, melynek során a kiválasztott és a nemzet emlékezetében kitüntetett helyen megőrzött eseményeket kodifikálta, kanonizálta, hogy a nemzet spirituális panteonja által is erősítse a közösségnek, mint traumatikus csoportnak a percepcióját és a további nemzedékek számára továbbadandó paradigmáját. A halál nem tartozik kizárólag a múlthoz, hiszen az emlékezet kitüntetett pontján élő és aktív elem társul hozzá: a népet sújtó szenvedések és csapások a jelenben felidéződnek és mintegy „megszólalnak” az élők által. S ahogy az áldozat mindig győztes is egyben, a pusztítás is újra meg újra újjászületéshez vezet, mintha csak az élők exhumálnák a holtakat, s újabb életet lehelnének beléjük. „A legkitüntetettebb haszonélvezője ennek a metamorfózisnak a közösség” – írja Jaffee, hiszen a transzfiguráció révén a közösség „a viktimizációra emlékezve nemcsak szolidaritást vállal az áldozattal, hanem részesedik is a metamorfizációból, a végső triumfációból, ugyanis a historizált mítosz hatóerejét kivetíti a saját társadalmi és politikai realitásába... ezáltal maga is mintegy a szenvedés közösségévé válik.”⁸³

A nemzeti mítoszba illeszkedő „szép halál” gondolata, kötődjék akár az 1920. március 1-jei Tel Hai-i tragédiához (ahol az emlékezet az arabokkal szemben vívott csata hősi halált szenvedett parancsnokának, Joseph Trumpel-

⁸¹ Benedict Anderson: *L'imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, La Découverte, Paris, 1996. 206.

⁸² Idith Zertal: *La nation et la mort. La Shoah dans le discours et la politique d'Israël*, La Découverte, Paris, 2002. 5.

⁸³ Martin S. Jaffee: „The Victim-Community in Myth and History: Holocaust Ritual, the Question of Palestine and the Rhetoric of Christian Witness”, *Journal of Oecumenical Studies*, 28 (1991), 230-230.

dornak még az utolsó szavait is ismerni véli: „a szülőföldért jó meghalni”),⁸⁴ akár az 1943-es varsói gettótámadás heroikus és reménytelenségében is az örök reményt hirdető eseménysorához, „Maszada újraélesztésével együtt Izrael heroizmusának szimbólumaként hat nemzedékek hosszú során át”.⁸⁵

Eleázár ben Jair a kollektív öngyilkosságra buzdító utolsó beszédében a következőket mondta: „sem a rómaiaknak, sem másnak nem hódolunk meg, csak az Istennek, mert ő az igazi és törvényes ura az embernek... Haljunk meg úgy, hogy nem hajtjuk fejünket az ellenség igájába... Ezt parancsolják törvényeink... keserítsük meg győzelmük remélt ízeit, hadd fogadja őket itt hősiességünk csodája és a megdöbbentő halál!”⁸⁶

A modern Izrael Állam alapító atyái számára az erődítmény parancsnokának eltökélt szavai *úgyszólván* minden tekintetben vállalhatóak voltak. *Úgyszólván*, kivéve az öngyilkosságra való buzdítás elfogadhatatlan javaslatát: világiak lévén elsősorban nem halachikus szempontból, hanem izraeliekként kellett, hogy elutasítsák Eleázár ben Jair konklúzióját. A „végső megsemmisítés” ördögi terve után a „soha fel nem adás” államalkotói célkitűzése és politikai gyakorlata nem a messiási birodalomhoz vezető út kijelölését tekintette elsőrendű feladatának, hanem az Izrael Államra leselkedő új történelmi nehézségekkel és veszélyekkel való eltökélt és reális szembenézést. A Josephus által leírt maszadai hősiesség pozitív és a csoportos öngyilkosság negatív paradigmája ennél fogva együtt adta ki a fiatal Izrael Állam kollektív ethoszát. Flavius Josephus történelmi elbeszélésének a modern régészet általi mintegy ezerkilencszáz évvel későbbi visszaigazolása (vagy visszaigazolási kísérlete) ennél fogva nem egyszerűen a múlt feltárása, avagy rekonstrukciója kívánt lenni, hanem ennél sokkalta több, vagy sokkal inkább más: a múlt feltámasztása, életre keltése, revitalizációja.

A mítoszképzés sajátossága, hogy Maszada majd’ két évezreden keresztül *úgyszólván* nem is létezett a zsidó tudatban, s mindössze a legutóbbi száz év fedezte föl újra a helyet, azt immár önmagának prezentálva és önmagához alakítva. A történelmi emlékezet egészében – ennek messzemenő s külön elemzendő okai vannak – a maszadai eseménysor nem hagyott tartós nyomot, jelentősége és jelentése leginkább utólag tudatosult: az egykor volt *storyt* mai értelemben vett *history*vá formálta az emlékezet. Az a kollektív tudatforma, amely önmagát – értelemszerűen – a maga által átélt, megélt (vagy épp túlélte) közvetlen élményvilágból, illetve a jelen történéseinek direkt s legtöbbször praktikus érdekek és igények szolgálatába állított, azaz nagyon is prag-

⁸⁴ Yael Zerubavel: „The Politics of Interpretation: Tel Hai in Israeli Collective Memory”, *Association for Jewish Studies Review* 16 (1991), 133-160.

⁸⁵ Idith Zertal: *La nation et la mort*, i.m. 43.

⁸⁶ *Bellum*, VII, 8, 323; 386-388.

matikusnak tetsző reflexióin keresztül határozta meg és értelmezte. Az utólag kialakított kép a felejtésből fakadó hiányt is kitöltötte, a *historyt meta-historyv*á formálva, mintegy megfelelve a történeti és politikai mítoszképzés valamennyi elméleti és gyakorlati igényének és szándékának. Aitiológiai elbeszélésről van szó, ám olyanról, amely kevésbé a múlt, sokkal inkább a jelen „eredetét” igyekszik értelmezni és megválaszolni, vagyis a jelen valóságát konstituálni. A történelmi múlt „hiányossága” ebből az aspektusból tekintve inkább pozitív tényezőnek számít: a mítosz funkcionális irányultságát tekintve a hiány kitöltése nem más, mint a jelennek nyújtott és a jelen számára „hasznosítás” végett felkínált információs „adatbázis” és a további diskurzus tárgyául szolgáló narratíva, amelynek releváns értelmezésére csakis egy komplex társadalomtörténeti szemléletmód tehet kísérletet, egy hagyományos értelemben vett állam-, politika- vagy eseménytörténet aligha.

A Josephus megalkotta negatív és a modern Izrael teremtette pozitív mítosz együtt alkotja az egykor volt történelemről szóló új és újabb elbeszélések, narratívák alapját. A cél a történész számára ugyanakkor nem lehet más – amint arra Ricoeur egy helyütt joggal mutatott rá –, mint a visszaélésektől megszabadított emlékezetkényszer és az amnéziától megtisztított felejtéskényszer, azaz „az igazságban való megbékélés”.⁸⁷

Izrael Államban Maszada a túlérővel szembeni zsidó áldozatvállalás⁸⁸ és a „Maszada nem fog többé elesni”⁸⁹ ígéretének és meggyőződésének paradigmátikus elbeszélésévé vált.

A valóságos história eközben örökre bezárkózott Maszada romjaiba.

⁸⁷ Paul Ricoeur: „Vulnérabilité de la mémoire”, In. *Patrimoine et passions identitaires* (éd. Jacques Le Goff), Fayard, Paris, 1998. 31. Todorov helyesen írja: „az emlékezet nem ellentéte a feledésnek. A szembenálló terminusok az eltörlés (feledés) és a megőrzés; az emlékezet mindig és szükségképpen közvetítő a kettő között. A múlt hiánytalan helyreállítása mindig és szükségképpen közvetítő a kettő között. A múlt hiánytalan helyreállítása természetesen lehetetlen (csak egy Borges képzelhette el *Funes el memorioso* történetében), és egyébként ijesztő is: az emlékezet szükségképpen szelekció: az esemény egyes vonásait megőrizzük, mások azonnal vagy lassacskán elhalványulnak, tehát elfelejtődnek.” (Tzvetan Todorov: „Az emlékezet csapdái”, *Világosság*, 1996. 10. 30. Fordította Lenkei Júlia.

⁸⁸ Nachman Ben-Yehuda: *The Masada Myth. Collective Memory and Mythmaking in Israel*, University of Wisconsin Press, Madison, 1995.

⁸⁹ Berry Schwartz – Yael Zerubavel – Bernice M. Barnett: „The Recovery of Masada”, In. *The Sociological Quarterly*, 1986. 27/2. 147-164.